

La presencia del yoga en el vedānta temprano de Gauḍāpada

The presence of yoga in Gauḍāpada's early vedānta

Olivia Cattedra

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina
ocattedra@gmail.com

Recibido: 03/11/2021

Aceptado: 18/04/2022

Formato de citación:

Cattedra, O. (2022). "La presencia del yoga en el vedānta temprano de Gauḍāpada". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 94, 58-69, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/ocattedra.pdf>

Resumen

Este artículo explora y describe la presencia del yoga en el vedānta temprano. Esta presencia introduce el *praṇava* yoga y el *asparśa* yoga. Estos refieren y enfatizan las nociones vinculadas a los soportes de concentración, el principio de conexiones ocultas (*bandhutā*) y finalmente, el análisis de los estados de conciencia con la introducción del estado *turīya*, el cual se eleva ontológicamente sobre la noción de realización contemplada en el sistema de Patañjali.

Palabras clave

Yoga, concentración, analogía, conocimiento.

Abstract

This article explores and describes the presence of yoga in early vedānta. This presence introduces *praṇava* yoga and *asparśa* yoga. These refer to and emphasise notions linked to the supports of concentration, the principle of hidden connections (*bandhutā*) and finally, the analysis of states of consciousness with the introduction of the *turīya* state which rises ontologically above the notion of realisation as it is seen in Patañjali's system.

Keywords

Yoga, concentration, analogy, knowledge.

1. Acerca de la complementación de los *darśanas*

Hacia el s. VII d.n.e., posible datación de Gauḍāpāda, la tradición india se encamina hacia la sistematización de los *darśanas*, literalmente: “puntos de vista”, término que Occidente traducirá como sistemas de filosofía. Cabe preguntarse, los *darśanas*, ¿se complementan o son esencialmente distintos? La misma noción de puntos de vista puede sugerir cualquiera de las dos opciones, aunque, dada la tendencia a la unidad en la base de la filosofía de la India, que se afirma en torno al descubrimiento del ser uno y único, y ello implica una integración, es posible considerar que los *darśanas* –en relación a su exposición en las fuentes– se complementan. Por otro lado, es necesario distinguir tales fuentes de sus diferentes cadenas de comentaristas y maestros, quienes sí, evidentemente, pueden presentar posiciones divergentes.

El tratado de Gauḍāpāda constituye la primera exposición sistemática e histórica del *vedānta*, al que se denomina *vedānta* temprano. Siguiendo una estricta hermenéutica sobre el texto de Gauḍāpāda en sí y dejando, provisoriamente, en suspenso el comentario de Śāṅkara, podemos afirmar que sí, en efecto, la dimensión del yoga se presenta claramente en las *kārikā*. Y la función de la introducción de las técnicas de yoga tendrá que ver con un proceso propedéutico de orden psicológico, es decir, prepara al viviente –*jīva*– para su contemplación y realización de la dimensión superior, la Realidad Última que constituye el plano espiritual como tal.

Posteriormente, con Śāṅkara, sus seguidores clásicos y modernos, es posible verificar una fuerte tensión y discusión en torno a la integración o independencias de los *darśanas*. A ello contribuyeron las críticas de Śāṅkara respecto del yoga (García Bazán, 1982), basadas en las observaciones a lo que el yoga clásico tal como lo concibe Patañjali en los *Yogasūtra*, representa el “estado supremo”: *samādhi-kaivalya*. Desde la perspectiva vedántica, esta experiencia no refleja la instancia última de realización y liberación del hombre. En términos de las *Upaniṣads*, la disquisición se ubica en torno a las características propias del tercer estado de conciencia (sueño profundo, *susupti*) y el cuarto estado (*turya-turīya*). En este último se introduce la noción de no dualidad, el Uno sin segundo. La no dualidad es un estado superior a la unidad, de algún modo es la articulación de la experiencia de la unidad en la diversidad, sin división interna o externa, ni limitación de ninguna clase. Es la experiencia suprema, inherente a toda la sabiduría perenne, sobre la cual volveremos.

La cuidadosa lectura de Gauḍāpāda permite otras posibilidades hermenéuticas. El maestro se refiere específicamente al yoga, y lo hace bajo dos perspectivas: desde el *praṇava yoga* (especialmente en la *kārikā* I), y desde el *asparśa yoga*.

Al comienzo de la exposición de Gauḍāpāda se advierte una preocupación soteriológica¹. El primer planteo es en *Gauḍāpāda Kārikā* I.16 (a partir de ahora: GK), donde se explica que “cuando el *jīva*, dormido por la ilusión sin comienzo, despierta, entonces conoce la no dualidad”², *advaita*.

El viviente, *jīva*, enfrenta dos “posibilidades existenciales” (Cole, 1980:77): Dormido o envuelto por los lazos de la *māyā*, o bien despierto y liberado espiritualmente. Esta última instancia supone haber transitado el paso de lo irreal a lo real³, el pasaje desde la existencia inauténtica caracterizada por el dolor, a la existencia

¹ Usamos la expresión “soteriológico” en un sentido amplio, como inquietud de realización o liberación, ver Conio (1971: 157-158). Sobre la división interna de las estrofas o *kārikā*, Bhattacharya (1944: cxiii) observa en el Āgama dos secciones: de 1 a 18 donde se discute qué debe realizarse y de 19-29 la forma de hacerlo. El mismo comentarista insiste en que “el medio para realizar la realidad no dual no es otro que *upāsana*”.

² *anādimāyāyā supto yadā jīvaḥ pradubhyate ajamanimadramasvapnamadvaitaṃ buddhyate tadā*

³ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I.5.4.5

auténtica, que coincide con la Realidad Última (Cole, 1980: 77). Aparte a propósito de este último aspecto es decir la coincidencia entre la existencia auténtica y la realidad es necesario tener presente la correlación GK I:16 y GK III:36.

En GK I:16 se indica que las características de la verdadera vigilia no dual se definen en términos del lenguaje negativo, es decir, “sin sueño, sin sueño profundo, no originada...” y en III:36⁴ se describe a Brahman como “sin forma, sin nombre, sin sueño, sin sueño profundo, sin origen”, es decir, que se identifica el grado último, la experiencia del *jīva* con la Realidad Suprema, o, en otros términos, la experiencia Suprema es la identidad última.

El camino del hombre hacia la verdadera realidad que yace en su interior se inicia en su vida y circunstancias concretas e inmediatas: el mundo experimentado en estado de vigilia. He aquí una experiencia común e inmediata para todos los hombres, que se muestra como un plano de fuerte dispersión, de ahí que se lo denomine el mundo de la multiplicidad (qué es ilusorio o “mayáxico”) o el mundo de los nombres y las formas (*nāma-rūpa*). Este mundo se encuadra entre la causa, el efecto y el volátil tiempo (ver Ferrández Formoso, 2022). En él se advierte cierta condición ambigua y confusa cuya consecuencia más inmediata es la experiencia psicofísica del sufrimiento: *duḥkha*. C. Cole (1980: 77 y ss.) afirma a este respecto:

En este nivel se expresa que el sufrimiento constituye la verdadera estructura de la existencia temporal del hombre en el mundo. La participación del hombre en el mundo y su cuestionamiento revela su duplicidad. Adicionado por, participante en, y embestido por los pares de opuestos tales como el placer y el dolor el hombre raramente se refleja en la naturaleza de su vida... pero *duhkha* será como el hecho básico de la vida simboliza su carácter ambiguo y la naturaleza auto contradictoria (y deberíamos agregar autodestructiva) del hombre.

Es pertinente observar que por naturaleza contradictoria se alude a la conformación psicofísica del *jīva*, que es producto de *māyā* (desde el punto de vista del vedānta) y un subproducto de *prakṛti* (desde la perspectiva del sāmkhya) (Radhakrishnan, 1977: 259). Este último detalle debe ser reforzado pues no solo está indicando el aspecto de realidad relativa y debilitada que implica la noción de *māyā*, sino y más específicamente, la condición no consciente, inconsciente o dormida propio del automatismo de la *prakṛti*. De este modo podemos comprender que el pasaje del mundo de la multiplicidad irreal a la experiencia de la realidad no dual se concibe como el camino de realización que involucra una disciplina espiritual completa en si misma y esencialmente práctica. Las *kārikā* imparten las técnicas necesarias para experimentar tal enseñanza en términos concretos: *anubhava* (ver Cavallé, 2008:82). En otros términos, para trasladarla a una comprensión vital desde luego no es una comprensión intelectual⁵ sino una experiencia integral, profunda, intuitiva, inmediata y liberadora, es decir, “jñānica”:

Jñāna es, para el *advaita*, el conocimiento supraobjetivo y absoluto que es, a su vez, conocimiento supraobjetivo de lo Absoluto; es el “conocimiento/real-ización” en el que se trasciende toda diferencia relativa entre el conocedor y lo conocido y se realiza la identidad última del yo. Esta visión integral, no dual, viene a ser una aprehensión directa, inmediata e intuitiva de Brahman realizada por Brahman como Brahman; una aprehensión que unifica el sujeto y el objeto desvelando lo que es anterior a

⁴ *ajamanīdramasvapnāmanāmakamarūpakam/ sakṛdvibhātam sarvajñam nopacārah kathamcanall*

⁵ Ver Mahadevan (1975: 172).

ambos. No se intuye o se ve *algo* –a diferencia del conocimiento intencional que es siempre conocimiento de algo– ni hay *alguien* que vea. Es una visión identificación en la que lo visto deviene algo superior a lo que era como mero objeto y en la que el yo deviene algo superior a lo que era como mero sujeto individual: sujeto y objeto quiebran sus límites y abandonan su aparente enfrentamiento testimoniando así su radical unidad. Nadie ve y nada es visto; sencillamente, hay visión. (Cavallé, 2008: 83).

Gauḍāpāda afirma que el conocimiento desprovisto de origen se considera inseparable de lo que debe conocerse, el no nacido solo es conocido por el no nacido. La noción, aplicada con toda su fuerza e intensidad en este verso, es la noción de *jñāna*.

Es en este marco en el que podemos afirmar la presencia del yoga en el *vedānta* temprano, como un medio preparatorio hacia el conocimiento de la no dualidad o Realidad Suprema. A tal fin, concurre la exposición de, al menos, dos doctrinas fundamentales: a) el *praṇava* yoga y b) el *asparśa* yoga.

2. El *praṇava* yoga

Este *praṇava* yoga consiste en la internalización reflexiva y vivencial del símbolo y sentido de la sílaba AUM/OM llamada *praṇava*. Gauḍāpāda comienza su enseñanza introduciendo la ubicación de cada uno de los estados de conciencia en el cuerpo denso: *deha*⁶. Evidentemente, encontramos aquí una referencia tangencial a las técnicas del yoga, pues tal ubicación se develará como soportes o lugares de concentración a nivel del cuerpo denso (GK I:2). Tal concentración –técnica primaria del yoga– constituye el punto de partida para alcanzar la comprensión de la analogía. Luego, desde I.19-22, indica la analogía, o “ semejanza”, *samanvaya* (literalmente: “sucesión regular u orden”), con los *mātra* (“medidas”) de la sílaba AUM y los *pāda* (“partes”) del Sí Mismo. He aquí una referencia a la correspondencia de los niveles ontológicos en clave antropológica, es decir, aplicados al hombre que se aboca a su *sādhanā*. La función de tal analogía es constituir la base para la meditación que supone un escalón más alto de técnicas. Recordemos que en el *aṣṭāṅga yoga* de Patañjali la concentración es previa a la meditación (Dasgupta, 1978: 147). Históricamente, Patañjali es anterior (aprox. 400 años) a Gauḍāpāda y es el exponente del yoga como *darśana* ortodoxo.

Y es la meditación la que nos conducirá hacia la vía de la comprensión y el conocimiento absoluto como forma suprema de realización. Las *kārikā* advierten que sus enseñanzas, referidas a la naturaleza del sabio y la condición del *asparśa* yoga, no implican una crítica al yoga clásico sino una integración y superación de este.

Específicamente, la crítica se limitará a mostrar la problemática que supone considerar al *samādhi*, que aun en sus distintos niveles, es por naturaleza transitorio y que se ubica ontológicamente a nivel de Brahman *saguna* o del ser al que se denomina Īśvara, indicando al mismo tiempo que la realización considerada desde la no dualidad supera este nivel porque excede toda determinación cualificación y dualidad, y es permanente en el sentido que como no comienza (*ajāti*) no tiene fin. La no dualidad no es algo a adquirir cómo podría ser *samādhi*, sino es un principio inherente de la realidad misma que está siempre presente y lo único que es necesario es apartar los velos de las impurezas tal como se manifiesta en GK 38⁷ y apartando estos velos, el hombre, el

⁶GK I:2 *prajñāstridhā dehe vyavasthitah*

⁷“Allí no hay sostén, ni entrega ni preocupación, entonces el conocimiento inherente al *ātman* es no originado, inmutable”, *graho na tatra notsargascintā yatra na vidyate/ātmasamsthāṃ tadā jñānamajāti samatām gatam//*

viviente, descubre la Realidad Suprema como su esencia verdadera, el *ātman* postulado por las *Upaniṣad*.

Gauḍāpada nos habla de dos tipos de yoga: del *praṇava* yoga referido a la sílaba Sagrada OM/AUM, y del *asparśa* yoga. En el primer caso enfatiza la explicación del método y su ejecución y en el segundo caso aborda el tema desde su perspectiva cosmológica y sus correlatos tanto en la característica de la experiencia suprema, así como la naturaleza del sabio que la experimenta, reforzando en consecuencia, la distinción con las metas postuladas por Patañjali que comienzan con el *samādhi* y concluyen con la noción de *kaivalya*.

El *praṇava* yoga se expone inmediatamente en la primera *kārikā*: comienza con la referencia a los soportes de concentración y meditación y luego se especifica indicando las correspondencias invisibles de cada dimensión. Ya se mencionó que los soportes de concentración correspondientes a los *mātra* de la sílaba sagrada se encuentran todos, en un mismo nivel de manifestación, es decir en el cuerpo denso, y este detalle no es ocioso, sino que refuerza y enfatiza el hecho fundamental de que el trabajo o disciplina espiritual debe necesariamente partir del nivel de la vigilia, de la materia concreta, la cual es por otra parte común a todos los hombres (*vaiśvānara*). Esta condición, la encarnación concreta y particular de cada viviente, es producto de su karma de arrastre (*prarabdha karma*) y constituye el nivel I de mayor densidad, por lo tanto, requiere una purificación, una limpieza o un despeje más prolijo. Y puesto que en el orden de la manifestación es el último plano, es también el más pesado y oscuro, y por consecuencia el más irreal y también el más condicionado por las formas determinadas y empobrecidas en el sueño de la ignorancia.

Los soportes son: el ojo derecho (para la vigilia –multiplicidad y dualidad– y la A); el interior del pensamiento (para el sueño con sueños –dualidad sutil⁸– y la U); y el éter del corazón (para el sueño profundo –principio confuso⁹ de unidad– y la M). He aquí la ubicación de los tres *mātras* o medidas a las que debe sumarse el conocimiento del principio analógico, es decir, de la *bandhutā* como tal. La correlación y correspondencia entre el estado de conciencia y la verdadera naturaleza que constituye ese estado en el hombre, por un lado; y otro tanto a nivel macro cósmico en sus propios términos, es decir bajo el modo en que el Conocimiento se manifiesta en cada plano o nivel.

El estudio del *praṇava* yoga y su modo de exposición analógica nos arroja inmediatamente al lenguaje del símbolo como lenguaje de la metafísica y su condición de comprensión analógica y no analítica, quebrando de este modo la dimensión psíquica común. Insistamos: el *mātra* de cada estado, de cada plano, revela el modo de manifestación propio que en el primer caso es lo que es obvio y común para todo el estado humano y lo primero en su experiencia, lo más inmediato¹⁰; en el segundo caso se describe el papel interno, intermediario, del ámbito psíquico y su elevación y amplificación cualitativa que conduce a la contemplación de los principios (ideas, símbolos, arquetipos) evidenciando su mayor riqueza ontológica. Este estado es clave porque en su aspecto macrocósmico cumple una función crucial: “el primer estado hacia la salvación o liberación yace en establecer la identidad con *Hiraṇyagarbha*, con la ayuda de las *upāsana* enseñadas por las *Upaniṣads*. Ello constituye la liberación *Apavarga*¹¹ frente al *saṃsāra*” (Mainkar, 1980: 46). Tales *upāsana* se fundan en el principio de analogía, conexiones o correspondencias.

⁸*Utkarṣah*, elevación o excelencia; *ubhayatva*, intermedia GK, I.20

⁹*ghanaprājña*, literalmente, masa homogénea de conocimiento indiferenciado, GK I.1

¹⁰*adi-apti* GK I.19

¹¹Realización demorada, previa, o en suspenso, ver Deussen (1972: 102 y 810).

Las *Upaniṣads* abundan en ejemplo de conexiones entre diferentes aspectos de la realidad... y la aplicación la visualización o la imaginación de estas “conexiones verdaderas” se entiende como un acto de práctica religiosa... en el yoga de ciertos textos, estrellas, luna, sol, fuegos rituales, distintas flores, batidos de manteca, ofrendas, fuegos, y ciertas acciones tales como la peregrinación u otras se entienden como un proceso que tiene lugar en el interior del cuerpo o mente humanas. Por lo tanto, los textos llamados *Upaniṣads* implican una “enseñanza secreta” que revela las “conexiones ocultas” que energizan la matriz de la realidad. Y la exploración de la naturaleza de estas correspondencias es la ciencia de las *upaniṣads* (conexiones). Las tradiciones brahmánicas indias construyen su antigua visión del mundo por y desde este punto de partida. Este modo de percepción y de sentir toma como un hecho que todas las cosas están conectadas: la realidad es una clase de tejido o matriz de interconexiones. Todo, conecta con todo de un modo u otro y el orden de existencia que esto produce se organiza tanto vertical como horizontalmente. [...] este tejido de conexiones configura una teoría de la realidad; el yoga del sonido y de la visualización son dos de sus métodos prácticos... el verdadero conocimiento de las conexiones pasa a ser un programa para la experiencia práctica que activa, es decir, hace real, las conexiones entre el cuerpo y la conciencia de los individuos. Siguiendo esta línea de razonamiento, las acciones de la vida de un individuo generan cambios en el resto del mundo, incluso del universo como totalidad, y viceversa” (Ruff, 2012: 98-99).

En la experiencia del buscador, y según la intensidad de su *sādhanā*, el contacto con y la activación de esas conexiones se manifiesta en lo cotidiano como “sincronismos” o causalidades significativas, solo advertidas por el sujeto que las experimenta y que, al decir de E. Zolla (1994: 24), detrás de ellas, late la verdad.

La dimensión de las correspondencias ocultas, su red invisible, y la relación con *Hiraṇyagarbha* y la liberación *Apavarga* se ubican en el plano intermedio que se debe comprender como la dimensión psíquica. Es el símbolo de la U con su sentido de intermediación y elevación o amplificación, expuesto en el texto GK I:20. En cuanto al tercer caso o plano la naturaleza de este estado se muestra en el éter, el espacio del corazón¹², núcleo significativo en el cual concurren el símbolo de la cueva (interioridad) y la montaña (elevación), y que desemboca en la experiencia de la unidad, allí mismo dónde se alcanza el equilibrio perfecto del cual todo parte y al cual todo llega. Por ello la analogía con la M nasal del OM. He aquí la fuente o centro de la conciencia del durmiente. El sonido del *mantra*, los ciclos del cosmos y la idea de la analogía reposa en la expresión o manifestación y en la disolución o reintegración *mano laya*, GK I.21.

Por otro lado, el reconocimiento de estas condiciones concatenadas entre el individuo, el símbolo y el ámbito cósmico implican la aprehensión del sentido profundo al cual conducen las analogías y con ellas la modificación cualitativa del proceso de comprensión, que agrega al pensamiento lineal, la captación inmediata, sintética de la comprensión vertical. Y por lo mismo, señalan la realización parcial y acumulativa de cada uno de estos órdenes de realidad, los cuales se despliegan tanto en la manifestación como (potencialmente) en lo no manifestado entre el individuo y el cosmos. En términos más familiares según la mística occidental, se advierte una ascensión espiritual integradora, dado que en la medida en que cada uno de estos estados/ mundos reconoce una dependencia causal vertical con respecto al Estado/ mundo que le antecede en el

¹² *Bhagavad Gītā*, XV.15 y siguientes.

orden manifestado. La realización, la comprensión de cada nivel, permite el acceso al nivel superior –por eso vertical–, siempre gracias a la concentración, meditación y realización que entrañan una disciplina en principio psíquica y, por lo tanto, yoguica.

La asimilación de cada estado inferior en el superior y su ascenso hasta llegar al nivel de la Identificación Suprema supone asimismo la trascendencia de las determinaciones y la integración como tal. En los antecedentes upaniśádicos, se trata de la doctrina *saṃvarga*¹³.

El proceso de asimilar e integrar –en un sentido inverso– al orden de la manifestación revela con claridad el aspecto contrario: cada mundo es causa del que le sigue en el despliegue procesal-irradiativo, que es su efecto (García Bazán, 1982: 142). Por eso, del *avyakta prajñā*, surge el mundo sutil (*vyakta*), y de este a su vez el mundo concreto de formas densas o groseras; todo ello se corresponde con el orden de los *tānmatras* y *mahabhūtas* enumerados por el *sāṃkhya*¹⁴, y siendo este el orden de producción o generación, que es, a la vez, una manifestación debilitante, cae de suyo que el orden de integración o realización de niveles más reales será naturalmente inverso.

La analogía de la pronunciación de la sílaba OM es transparente en este sentido, la forma en que se emite el sonido y su correspondiente vibración indican el camino hacia el interior y hacia la elevación: El sonido transita por la bóveda del paladar según la antigua nomenclatura de los sonidos labiales, dentales, palatales, etc., por ello comienza con la vocal abierta, A, vocal fonética del sánscrito, en forma clara y marcada que se va sumergiendo en el diptongo de la U y así nace el sonido O, lo cual desde luego resuena con la analogía entre la vigilia y el sueño. Ambos estados-sonidos prosiguen su camino ascendente a través de la M, para perderse en el silencio de la *anusvāra*, es decir, la mudez oclusiva de la *m*, el silencio absoluto del OM que representa la totalidad no dual inefable de la Realidad última.

Por todo lo dicho, el grado supremo alcanzado por el *praṇava* yoga en y a través de la pronunciación de la sílaba OM conduce a su culminación en la experiencia no dual, donde no hay sujeto ni objeto, ni siquiera unidad: es lo que es y en el ser no hay nada que unir, tocar o contactar. Es entonces cómo adviene la noción de no contacto, y de ahí, el *asparśa* yoga. En GK I: 24 se dice: “conociendo el OM cuarto por cuarto ya no hay ninguna otra cosa por conocer” (*aumkāraṃ pādaśo jñātvā na kiṃcidapi cintayet*). La experiencia descrita coincide con la noción de *asparśa*, “no-contacto”, porque, insistamos, al no haber dualidad sujeto-objeto nada hay que pueda tocar o ser tocado. Solo hay ser, presencia. Las ideas correlativas se indican en GK III:32, una *kārikā* relevante porque deslinda el plano psicológico del espiritual mostrando su jerarquía ontológica en ascenso: “cuando (*yadā*) el pensamiento deja de imaginar (*na saṃkalpayate*) la mente ya no es mente (*amanas*), así accede por el conocimiento (*bodhena*) de la verdad (*satya*) al *ātman* y ya nada tiene para aprehender y nada aprehende (*grāhyābhāve tadagraham*)”.

Sin embargo, esta es una disciplina difícil de adquirir porque los obstáculos (en este caso, el temor) del plano inferior (psíquico) continúan incidiendo. Por ello comenta

¹³ *Chāndogya Upaniṣad*, IV:1. Esta doctrina se refiere a la asimilación de los niveles inferiores en los superiores, bajo la analogía del viento y, también, del juego de dados. Ver Deussen (1980: 118).

¹⁴ La perspectiva cosmológica es desarrollada por el sistema *sāṃkhya*, el cual originalmente es expuesto por Caraka y luego asume varias formas. En el *Mahābhārata* encontramos tres escuelas distintas de *sāṃkhya*. El principio supremo y espiritual, recibe el nombre de Puruṣa y coincide con el sistema *vedānta* en que es conciencia, aunque no beatitud (*ānanda*). Ver Dasgupta. Radhakrishnan (281) agrega que la ausencia de *ānanda* o felicidad se debe a que ésta pertenecería al *guna sattva*, el cual es constitutivo de *prakṛti*. No queremos dejar de mencionar un detalle y tan crítico, arraigado en la *Taittiriya*. Upaniṣad, que tendrá amplias y complejas repercusiones en los debates intrafilosóficos de la India ortodoxa. Para una bibliografía más moderna de la cosmología *sāṃkhya*, véase Arnau (2012).

Gauḍāpāda en GK III.39: “El así llamado yoga sin contacto (*asparśa*) es difícil de obtener aun por los supremos yoguis, pues ellos temen. Ven temor donde no lo hay”¹⁵. Y justamente la ausencia del temor es el principio que relaciona las dos secciones del texto referidas al yoga: el *praṇava* con el *asparśa*, pues ya se ha dicho en GK I.25: “para el que está unido siempre al OM, nunca existirá el temor”¹⁶. En este caso, la noción de temor debe ser comprendida en un sentido amplio, como la síntesis del extenso abanico de las turbulencias de la psique (ver *Yogasūtra*, I.5). Su trascendencia es, desde luego, la conquista del plano psíquico, por eso la unión más allá del temor, constituye el *asparśa* yoga.

3. El *asparśa* yoga

El tercer capítulo nos muestra la segunda presencia del yoga mediante el *asparśa* yoga. Se describe en primera instancia, con una connotación cósmica. Gauḍāpāda otorga una enseñanza de índole “descendente”: el origen del mundo, la explicación de la “causa del mundo” corre por cuenta de la actividad del pensamiento (Dasgupta, 230). Ahora bien, lo que ocurre en el plano cósmico, reverbera en lo individual. He aquí un dato concreto y fundamental para el hombre desorientado. Se le indica que él es el responsable de sus circunstancias. El viviente construye cotidianamente su mundo, lo encarna, según su pensamiento, el cual se vuelca en acciones concretas. Desde luego, el karma de arrastre¹⁷ no es inexistente ni irrelevante, pero claramente no es determinativo. La aseveración del hombre como creador continuo de su mundo o, dicho en otros términos, la continuidad de la encarnación cotidiana, no es un tema gratuito ni superfluo. Aquí Gauḍāpāda remite a una condición característica de las doctrinas upaniśádicas; se ha enseñado que *māyā* es la causa del mundo y también se ha afirmado que el Señor es la causa de la manifestación: *māyā* y el Señor se refieren a un mismo plano ontológico y, en ese aspecto, Gauḍāpāda agrega una tercera perspectiva. Él dirá que el mundo, la manifestación, la multiplicidad, son consecuencias de la actividad del pensamiento: *manas*. *Manas* es móvil por naturaleza¹⁸, pero aun así es movilizadora, activada, agitada por *māyā*¹⁹. “La dualidad es concebida por el pensamiento. Pero cuando éste deja de ser tal, la dualidad no es captada”²⁰ (GK: III:29-31).

El mundo construido por esta agitación del proceso pensante y el hombre que lo habitan poseen, en efecto, un origen y esencia espiritual, pero funcionan a nivel psicológico y éste es un detalle que reclama una constante revisión y autorreflexión.

Ahora bien, la misma mente afligida por la dualidad que le es inherente, y que proyecta el mundo, puede elevarse. En ese caso roza el umbral entre el tercer y cuarto estado gracias a la calma, intensa meditación, y allí ocurre la posibilidad de integración que une el psiquismo del viviente y lo proyecta hacia la realización de la no-dualidad. Dicho de otro modo, el cese de la actividad mental o psico mental (mánasica) responsable del mundo de la manifestación y su dualidad compleja y contradictoria nos reorienta hacia un estado contemplativo donde se ofrece la posibilidad de acceder a la realidad última inmutable que en el nivel inferior se encuentra obnubilada. Y

¹⁵ *asparśayoga vai nāma durdarśaḥ sarvayogibhiḥ/ yoginobibhiyati hyasmādabhaye bhayadarśiniḥ//*

¹⁶ *praṇave nityayuktasya na bhayaṃ vidyate kvacit//*; observando en este verso la presencia de la raíz sánscrita “*yuj*”.

¹⁷ Para encontrar la clave de este punto es necesario esperar algunos siglos pues es en el *Yogavāsiṣṭha*, (circa. s. IX d.n.e) donde se destrabará el nudo de esta problemática, ver Dasgupta (1980: 252 y ss).

¹⁸ Recordemos que es un subproducto de *prakṛti*.

¹⁹ *spandate māyayā manaḥ//*

²⁰ *manaso hyamanībhāve dvaitaṃ naivopañabhyate//*

nuevamente, la terminología y la temática se dirimen en el terreno propiciatorio del yoga, aunque se resuelve y culmina en el *vedānta*.

La eliminación de la ceguera psíquica-ontológica implica la remoción de los obstáculos, con lo cual “*manas*” deviene inmóvil como una antorcha ubicada en un lugar sin viento²¹; y como tal descansa concentrada en, y, contemplando al Brahman no dual.

Es necesario resaltar que este pensamiento cósmico (e individual) que produce el devenir, coincide en ese plano con *ātman* tal como se lo entiende en GK II 12²²: la actividad (*kalpita*) del brillante (o divino) *ātman*. Por otro lado, desde la perspectiva individual y en relación a la *sādhanā* la noción de movilidad o inmovilidad del pensamiento es clave para comprender en un sentido amplio al yoga como técnica ascética²³.

En este contexto, la ascesis debe comprenderse como una “corrección o compensación de la vida común dominada por los instintos” (Conio, 1971: 159). Y por ello tal concepción del yoga incluye las técnicas de meditación preparatorias para la liberación: meditación sobre las partes de la sílaba, meditación para la contemplación y trascendencia del miedo, de la ira y de las pasiones²⁴, meditación sobre lo que debe evitarse, lo que debe conocerse y lo que debe adquirirse.

Entonces “cuando el pensamiento deja de imaginar” se refiere a la perspectiva individual, a la detención de los procesos mentales que, así concentrados y unificados, permiten superar el nivel psicofísico y alcanzar –gracias a una ruptura de nivel–, el centro espiritual que lleva al reconocimiento del sí mismo como única realidad, desplazando naturalmente los niveles inferiores de realidad o irrealdad.

De este modo, se conjuga sujeto-objeto-método y meta accediendo mediante el conocimiento (*bodhena*) de la verdad (*satya*) al *ātman*. “Y en falta de lo que puede aprehender no aprehende nada” (GK III:32)²⁵. He aquí el “no-contacto” del *asparśa* yoga. Insistamos, es éste el detalle que permite comprender como la noción advaitina del yoga de Gauḍāpada avanza sobre la visión del yoga de Patañjali. En efecto, Gauḍāpada indica que hay que ir más allá de la unión (yoga) clásicamente aceptada hacia la no dualidad, que ni siquiera implica unión. E insistamos, no hay unión porque ya no hay un objeto al que unirse. La experiencia es diferente y es de identificación, del ser que es lo que es, en sí, y sin contactar nada: *asparśa* yoga.

4. Conclusiones

1º) Verificamos la existencia de un yoga en Gauḍāpada, es decir, en la sistematización del vedanta temprano y que se expone, por así decir, según dos técnicas que aportan aspectos sutiles a considerar, por ejemplo, cierta “verticalidad” que atraviesa cada una de ellas:

- De lo finito a lo infinito, el *praṇava* yoga

²¹ *alataśanti* no solo es el título del cuarto libro de las *kārikā* sino también un poderoso símbolo que, proveniente de las *Upaniṣad*, se ubica en el centro de las técnicas.

²² *Kalpāyātmanātmanamātma devaḥ svamāyayā / sa eva budhyate bhedāniti vedāntaniścayaḥ //*

²³ El término *manas* está sujeto a un doble sentido: por un lado, en calidad de órgano interno mencionado en el primer capítulo, pero también identificado con la causa de la manifestación en el tercer *prakaraṇa*; C. Conio (1971: 128-129) explica el *advaya manas* “...*advaya* es la no dualidad epistemológica de sujeto-objeto ...”. Ver GK II :35. Bhattacharya (1944) utiliza la idea de concentración que implica un cambio en el estado psíquico vinculado a la alteración de los ritmos respiratorios (lo mismo es válido para la idea de *mātra*). Este tema es analizado por Eliade (1998: 65) y ver también GK III:29-30.

²⁴ Cf. GK II:35, en Karmarkar (1953: 87)

²⁵ *Amanastām tadā yāti grāhyābhāve tadgraham//*

- De lo Absoluto hacia lo relativo, el *asparśa* yoga

El proceso señalado por el *praṇava* yoga dirige al ser humano hacia la Realidad suprema, ascendentemente; luego en la exposición del *asparśa* yoga, Gauḍāpada evidencia como la realidad última desciende con un efecto irradiante, que ilumina desde el ámbito de la experiencia suprema todos los planos inferiores en su doble registro cósmico e individual. La descripción adquiere relevancia especial como enseñanza estricta al arrojar la responsabilidad de las experiencias individuales a la conciencia encarnada del viviente y lo que éste hace con ella. En otros términos, pone de manifiesto las consecuencias de la calidad del pensamiento y qué puede o debe hacer el viviente en función de ello.

2º) El yoga de Gauḍāpada se instala claramente como un proceso ascético en un estilo similar a Patañjali, aunque distinto del *Bhagavad Gītā*²⁶, recordando que el ascetismo no es para cualquiera. La noción de *manograha*, conquista y dominio de la mente, indica la conducta del sabio de mente disciplinada y ahí encontramos la segunda característica del *asparśa*. El maestro dirá que tal conducta no es común en el yogui, sino que es superior y que se distingue del yoga *darśana*, indicando una superación del sentido general o clásico del yoga²⁷.

La distinción es también una advertencia: no hay que contentarse con realizaciones menores, aunque cada uno debe respetar el nivel de realización apropiado a su nivel de conciencia. *Sarvayoguīn* no parece utilizarse en el sentido de “todos los yoguis” sino de “yoguis en general”, “tipos ordinarios de yoga”; teniendo presente que solo unos pocos son los que están aptos para alcanzar este nivel supremo del *asparśa* yoga²⁸.

La etimología subyacente al término *asparśa* remite a la idea inexpresable e indescriptible de la identidad suprema, cuya realización requiere una disciplina, un esfuerzo y una resolución impecable, sin mácula, ejemplificada con la leyenda del pájaro que, con una pequeña cucharita construida con la hierba *kuśa*, vacía el océano para rescatar a su cría (GK III.41²⁹); y la imagen del sabio que logra esta meta, el *muni*, define su logro como la no aprehensión, nuevamente, el lenguaje negativo, y su función superlativa, este sabio ya no aprehende nada porque nada hay para aprehender: él ha superado la pluralidad, la dualidad, y aun la unidad en la no dualidad “encarnada” *jīvanmukta*.

El *muni kaivalya* se instala en la soledad, el aislamiento y el silencio. Los nombres evocan huellas védicas. Se trata de sabios, videntes y ascetas sigilosos que han alcanzado la experiencia de la Realidad Última gracias a lo cual poseen una experiencia cabal de todos los órdenes de realidad ontológicos inferiores. Entablan amistad y recorren el camino de los *gandharvas*, de las *apsaras* y de los dioses... Del *muni* también nos habla el *Mahābhārata*³⁰: es quien, habiendo alcanzado la no dualidad, “recorre el mundo como un insensible, es decir con un ascetismo que en esa instancia pasa a ser una consecuencia de la realización suprema, carece de hogar estable, no presta atención al ritual y es indiferente ante la recepción u otorgamiento de homenajes o elogios” (GK II: 37). Conoce la Realidad. Es idéntico a ella. Carece de “...razón por la cual orar o reverenciar a los dioses, no necesita efectuar los ritos *śraddhā* para los *pitṛs*, en la medida en que él se ha afirmado en el recto conocimiento, ya no tiene posibilidad de realizar ningún acto inmoral o irreligioso en cuanto a tal... un *yati* solo

²⁶ El primero dedicado al santo y el segundo al hombre intramundano, por así decir.

²⁷ GK III:40-47

²⁸ Ver *Bhagavadgītā* VI.6 y ss.

²⁹ Ver Mahadevan (1972: 182)

³⁰ “*Yati*” es “un eco del *Mahābhārata*” según Eliade. “Un himno del *Ṛg-Veda* (x-136) habla de una asceta (*muni*) de largos cabellos (*keshin*)” (Eliade, 1998: 251). Ver también Oscar Figueroa (2022, en prensa).

puede hacer uso de lo que viene a él espontáneamente, él no debe apetecer nada solo debe utilizar el mínimo requerido para mantener el cuerpo y el alma unidos”. Claro, a causa del tiempo designado previamente por el karma de arrastre.

3º) El conjunto de fuentes que reedita Gauḍāpāda en su exposición nos habla de un claro anclaje en la tradición ortodoxa, así como del sutil dialogo que atraviesa complementariamente la visión de las *darśanas*.

4º) Por último, cabe destacar que los aportes de Gauḍāpāda al yoga y desde el *vedānta* temprano para el día de hoy y para la actual y polémica difusión del yoga en Occidente son altamente relevantes pues en primer lugar resignifican el sentido de la pronunciación del símbolo sonoro de la sílaba OM: aquello que es evidente para el especialista no lo es para el hombre posmoderno que, dormido en su apego por las modas y hábitos descentrantes persigue sin entender ni profundizar las técnicas del yoga. En efecto, el símbolo del OM resuena en su interior recordándole su pertenencia a otras dimensiones del ser. Consecuentemente, señala modificaciones espirituales y éticas que lo esperan en su camino si se dedica honestamente a él. Otro tanto ocurre con las derivaciones de la reflexión sobre el *asparśa* yoga y los modelos de construcción de la propia existencia, que proporciona en forma tangencial, motivándolo para asumir una actitud reflexiva de tal modo que, en vez de buscar respuestas fuera de sí, lo aliente a retornar a sí mismo, contemplando la fuente de vida que lo anima desde su interior en una valoración responsable, libre y sin excusas ante su trayectoria vital condicionada pero no determinada por su karma de arrastre, y por tanto, abierta a la genuina libertad y liberación.

5. Bibliografía

- Upaniṣads* (1980). traducción de Paul Deussen. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bhagavad Gita* (1977). traducción de R. Adrados y F.Villar Liébana. Madrid: Editorial Nacional.
- Yoga sūtra* (1977). Traducción de José León Herrera. Lima: Ed. Ignacio Prado Pastor.
- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de la India*, FCE México.
- Bhattacharya, V. (1944). *The Agamaśāstra of Gauḍāpāda*, Calcutta.
- Cattedra, O. (1980). *El Maestro Gauḍāpāda*. Buenos Aires: Hastinapura.
- Cavallé, M. (2008). *La sabiduría de la No Dualidad*, Barcelona, Kairós.
- Cole, C. (1980). *Asparśa yoga: a study of Gauḍāpāda Māṇḍūkya kārīkā*, New Delhi: Motilal Barnasidass.
- Conio, C. (1971). *The Philosophy of the Māṇḍūkya Kārīkā*, Varanasi.
- Dasgupta, S. (1980). *History of Indian Philosophy, 5 vol.* New Delhi: Motilal Barnasidass.
- Deussen, P. (1980). *Sixty Upaniṣads*, reed. Motilal Banarsidass, Delhi, II vol.
- Deussen, P. (1972) *The System of the Vedānta*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Eliade, M. (1998). *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Mexico: FCE.
- Figueroa Castro, O. (2022). *El yoga perfecto: la historia de Śuka en el Mahābhārata*. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. En prensa.
- García Bazán, F. (1982). *Neoplatonismo y Vedānta I: La doctrina de la materia en Plotino y Śaṅkara*. Buenos Aires: Editorial Depalma.
- García Bazán, F. (1982). “Śaṅkara y el Yoga”, en *Oriente Occidente*, vol. III. No 1, Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- Karmarkar, R. D. (1953). *Gauḍāpāda Kārīkā*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mahadevan, T.M.P. (1975). *Gauḍāpāda: A study on early advaita*. Madras: University of Madras, Madras.

- Mainkar, S. (1980). *The making of the Vedānta*, New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan (1977). *Indian Philosophy*, Vol.II, London: Allen and Unwin.
- Ruff, J. (2012). “Yoga in the *Yoga Upaniṣads*: Disciplines of the Mystical OM sound” en White, D.G. (ed.), *Yoga in Practice*, Princeton University.
- Zolla, E. (1994). *Auras: culturas, lugares y ritos*, Buenos Aires: Paidós.

* * *

Olivia Cattedra es Licenciada en Estudios Orientales, Doctora en Filosofía e investigadora independiente del CONICET (Argentina).